

自由の偏光：石川淳と埴谷雄高の出発と究極：《不可能を望む人をわたしは好きですわ。》ゲーテ『ファウスト』

著者	立石 伯
雑誌名	日本文学誌要
巻	28
ページ	18-32
発行年	1983-07-25
URL	http://hdl.handle.net/10114/00019361

自由の偏光

——石川淳と埴谷雄高の出発と究極——

《不可能を望む人をわたしは好きですわ。》ゲーテ『ファウスト』

立 石 伯

(I)

自由の観念ほど人にとって魅惑的なものはない。自由という言葉が久しい以前から無惨に費消され、意味もない饒舌や愚昧な行為によって汚されているにしても——。というのも、人が刻下の現実世界におけるさまざまな制約や歴史的過渡期の重圧のなかで苦しんでいる、つまり、逃れがたい時間と空間にとらわれていることに対して、未来的、可能的な一つの存在状態の到来をひたすら祈願しているはずなのだから。いいかえれば、自由を渴望する私たちには根本的な存在の欠如があって、どうにかしてその欠如を条件づけたいと思っているからである。

ジャーナリズムの饒舌にもかかわらず、いやそれゆえにこそ、現

代ほど人間論や世界論の乏しく貧困な時代はないといえるのだが、その一つの大きな原因は、人間の或る自由のかたちが追究されつくしていないからだといふべきであろう。私がこの小論で手ぶらのままに吟味したいことは、珍しいことに、政治思想上のアナキズムを狭隘な政治思想次元を越えて、文学上の一つの思想形態に、文学独自の探究領域として昇華している二人の作家の自由のありようについてなのである。つまり、石川淳と埴谷雄高における自由のありようが、たとえば△私△、革命観、創作方法意識、生活の方法論としてどのように内在化されているか追究することである。ここで少し断わっておけば、私は△自由△を、自由とは何らかの行為をなす能力、あるいは道徳法則や理性や精神などによる支配だと考えているのではない。石川淳と埴谷雄高の自由観はもとより異なっているの

であるが、大雑把にくくれば、ヘーゲル・マルクス流の認識された必然としての自由ではなく、例えば「自由とは何か」で雄高が語っているような、可能性の欲求としてあるだけでなく不可能性の欲求としてもあるような自由、いわば「今生の自由」と同時に、まったく同一の存在理由と力をもって死の自由の不思議な領域が拡がっている」ような矛盾の原理としての自由である。それは実存主義者のように感情と深くむすびついた自由の意識だといってもよい。

淳と雄高ほどの文学的出発にあたって私Vないしは自己意識の処理に苦慮した人たはいない。その処女作が淳三十六歳、雄高二十九歳に象徴される文学的な活動開始の年齢は、転向と戦争の時代という客観状況もさることながら、彼らが私Vの問題に徹底的に拘泥しつづけたためである。もとより多くのすぐれた芸術家にとって、私Vほど大きくたちはだかる難問はない。多くの場合、躓きの石は私Vである。淳と雄高が私Vに拘泥しつづけたことは、彼らの感覚、資質を鋭くとぎすまし、時代状況の強い自己解体のひどい衰弱に対抗できる内的な力を供給することができたといえる。淳にあっては大正末から昭和初年代にかけて、雄高にあっては昭和初年代後半から十年代にかけて、時代と思想状況が強制したものに対峙できたのも、時代を突きぬける自己認識作用を放棄しなかったからである。彼らが根のところで思想の荒廃と疲弊を堰止めることのできたのも、ゆずりわたすことのできない自由の意識を育みつづけたためであり、そのことと言葉の世界と私Vの存立条件とが同時的な問題として定立されたためでもある。いわば内的な要素が外的な圧力によって増幅され、また逆に変質した内的なものが

外的な力をすくいとり転換させたためだといえるだろう。

そのとき、言葉や小説が精神の逃避所や安楽椅子とみなされたわけではない。そこそ自己と世界の問題をもっともきびしく問いかける磁場として開かれたのである。言葉の世界を現実の秩序と異なった次元で仮構することによって、自己と世界の意味や位置を二重化しようと思志したといってもよい。奇妙ないいまわしをすれば、私Vに付随する多くのものを秩序ある私Vの世界に移したといいかえてもよい。ところで留意すべきは、淳と雄高にあって、私Vの觀念ほど重要なものはないであろう。彼らにおける精神の闘いは、私Vの創造にあるといっても過言ではない。彼らは私Vの手前かその向こう側を開示することによって、生から死にわたる苛酷な存在形式を暗示するとともに、生と死とを等質のものとして、さらには矛盾した原理の豊かさとして示唆するのである。いったいにこうした相反するものの上に同時に跨がりつつ、自己を分裂・細分化しないでやりすごすことができたのは、淳と雄高がかつて一度自己を思うさま解体させたこと、いわば淳においては二十年近い沈黙、雄高においては独房生活とニヒリズムの試煉を自らの立つ基盤と化したからである。それは自らが自らとして頭れであるための闘の苦闘であった。彼らにとって積極的なものは、有用性や現実性ではなく、そこから一切が生みだされるような私V、そしてそこに一切が収斂されるような私Vである。

人は奇妙に思うかもしれないが、淳や雄高は死や無において自由というものをもっとも鮮明に照らしだしている。相反すると見えるもののうちに豊かな統一のきざしをかきだしている。つまり、彼ら

は鬱屈した青春をひそかに生きることによって、青春の精華を探りだしたのであって、それはたとえばシュティルナーが『唯一者とその所有』で唯一者の意義として提示した考えと近似の自己の意味である。「自分は無二である。故に自分の欲求もまた無二である。そして、自分の行為も、要するに自分と一切が無二である。そして、この無二な自分としてのみ、自分は一切を自分のものとするのである。また同時に自分はかくの如きものとしてのみ自分を働かせ、自分自身を發展させる。自分は人間を發展させもしなければ、人間として發展もしない。けれど、自分として自分は——自分自身を發展させる。」(辻潤訳)シュティルナーのこの古めかしい△自分△の意義は、にもかかわらず、十分自己を定立する根拠となるはずなのである。

淳は処女作「佳人」(昭和十年)で主人公のわたしに次のように語らせる以外に出発しようがなかった。「わたしは……ある老女のことから書きはじめるつもりでゐたのだが、いざとなると老女の姿が前面に浮んで来る代りに、わたしはわたしはと、ペンの尖が堰の口でもあるかのやうにわたしといふ溜り水が際限もなくあふれ出さうな氣がするのは一應わたしが自分のことではちきれさうになっているからだと思はれもするけれど、」と。△わたし△中毒におちいった主人公が、「魚のやうにただ漠然と生存してゐる」で、「空虚。さうだ、空虚。わたしは空虚でいっぱいなのだ。わたしといふものがそもそもがらんだものだ」と認識し、ここから次のような死の觀念に想到するのは解りやすい道筋だといえよう。「何の役にも立たない無、例へば地の裂け目、木の割れ目、空洞……空洞こそここ

にわが念ずる神の姿となつて顯はれ、かくて、わたしにあつての聖痕示現はまさしくこの現身のわたしといふものが空に畫いたうつろの枠の中にぞつくり嵌りこむことではなかつた。——それはつまり死について考へてゐることだと」叙述する面こそ、主人公の自己解体のアラベスクにはかならない。彼にとって死は肉体の具體的な死ではなく、まず認識の挫折として現象する。彼は、自己の中心としての△臍△の觀念にとりつかれていたが、中心なるものを仮構する虚偽に氣づいたとき、自己認識の方法を失うのである。彼は認識の底をついたとき、肉体の死へと赴こうとする。けれども、「はたと死ぬことに決めて」も彼は死ぬことができない。彼にあって、死とは方法の喪失、認識の無化の別名であつたのだから。死ぬことができなかった彼はいう。「もしかすると諸君はわたしがここではかに色氣たつぷり、今や光音天のごとく見え出した生の樂土に這ひのぼらうとたましひの入替をしたかのやうに想像するのではなからうか。ことわつておくが、わたしはこのときほど一切の執著をうしなひ、わが生のむなしいこと、眇たる大海の一粟のみといったやうな感慨でいっぱいになつたことはない。」彼は死ぬことができない、生きることもできない。彼の自己費消は、したがって、生と死という境界線をとりはらつた或る境域で△自分自身を發展させる△ことを意味するようになる。つまり、生と死という相反するものに跨がつて自らを生かす矛盾を生きたことである。

淳が「佳人」の主人公に付与した死生觀は、彼の少・青年期におけるさまざまな形で自己批評にほぼ対応している。淳は「佳人」以前にかいたエッセイで十九世紀文学を全体的に否定しなければな

らない、そういう認識の強靱さ、野獸性が必要である、そして十九世紀文学をへ死量Vに転化するような営みこそ自分たちに課されている、という意味の発言をしている。彼はいわば十九世紀文学を根本的な位相で懷疑した。その懷疑の性質は『文學大概』のフランス系の詩人や小説家の批評に瞥見されるものであって、きびしい否定作用は次のような美しい精髓を抽出することへ導いている。彼はマラルメにおいてはあの厳格なへ純粹精神Vを、ヴァレリイにおいてはへ人間の全體のうちに機械を想定しておくことVを、バルザックにおいてはへ象徴派的精神Vを、スタンダールにおいてはへ觀念が現實でしかないやうなみごとな世界Vなどを視見することができた。これらの見解は、すぐれた批評であるとともに、作家・石川淳が自らの書く根拠をも明示している。このとき一人の明敏な批評家が誕生したのは疑いなく、もっと肝腎なことは鋭い批評の眼を自らの内と外に注いだ一人の作家が誕生したことであらう。沈黙を強いる自己批判の刃をくぐったかすかな跡は、「佳人」結末の一節に窺うことができる。

わたしが何を書くにしてもまづこれを書いておかなければならなかつたので、樽の中の酒を酌み出すためには栓を抜くことから始めるやうなものだと。ところで、わたしの樽の中には此世の醜惡に満ちた毒毒しいはなしがだぶだぶしてゐるのだが、もしへたな自然主義の小説まがひに人生の醜惡の上に薄い紙を敷いて、それを繪筆でなぞつて、あとは涼しい顔の晝寢でもしてゐようと、いふだけならば、わたしはいつそペンなど叩き折つて市井の無賴に伍してどぶろくでも飲むほうがましであらう。わたしの努力は

この醜惡を奇異にまで高めることだ。

可能な生活を仮定的に書くことが小説だと考える淳の処女作における主張として首肯できる。「醜惡を奇異にまで高める」という用語法にいささかの消化不良を感じるにしても、散文における精神の働き具合は明確に考察されている。へペンとともに考へるVという淳の散文の方法は、すでにしっかりと把持されている。

青年期からの十数年にわたる淳の精神的彷徨は、ここに一つの方向性を見出すことによって昇華されたのだが、さて淳の初期作品はその精神的彷徨の昇華法を華麗なまでに語りつくす作業だといつてもよい。あるいは、彷徨の過程で沈澱した眞実を小説の扇の要に設定することによって、初めて語りだすことが可能になった作品にほかならないが、それこそもっとも惨酷な内面の傷痕をさらすことであった。「普賢」(昭和十一年)の作品世界に或る一面から光をあてれば、そこには淳の文章を書く根拠と精神の流血のさまが浮かびあがってくる。いわば、淳の内面の闘いがかくまで鮮明に浮彫りにされている一節はそう多くないので、いささか長い引用となるけれども、主人公の「わたし」と主人公の分身というべき庵文蔵の對話を読んでおきたい。

「おれは何か……さう、缺陷といつておかう、何か缺陷があるんだね。何か現代にのさばつて生きるのに不適當なものが。社會組織の缺陷。そんなものをほじり出して責は向うにあるときまつたところで、それがどうなるんだ。さういふ眞似はめんどくさいのみならず第一無意味だ。といふのは、おれの缺陷は社會組織がどう變つてもやはり缺陷として残るであらう性質のものだから

だ。寄合世帯を捏ねかへしてみたぐらゐのことで數千年來つひに今日のごとく出來上つてしまつた人間の出來工合にいかなる本質的な變化を生ずるのか。ところで、おれは今日のやうな出來工合

の人間諸君と附合ふことはまつびらだ。(中略) おれは字を忘れてしまつてゐる。いや、忘れたなんていふものぢやない。てんで字なるものを知らなくなつてゐる自分を發見したんだ。字、じつに奇妙なものだな。(中略)「缺陷。缺陷があればどうしたといふんだ。ひとはそこから花を咲かせるほか缺陷を處理するすべはないんだ。(中略) 難易兩行の裏表、有漏路無漏路の行き通ひをちやんと文字に立てて此世を顛倒させる願望だ。ところで此世といふやつは顛倒させることなしには報土と化さない。末世の地上を蓋ふためには、如來がまんなかで居睡りをしてゐる有り來りの曼陀羅では納まらん。如來おんみづから錯亂させたまえ。(後略)」文蔵は善、惡、偉大、卑賤など一切の批判や反省と絶縁していることを認識していることに於て、『惡靈』のスタヴローギンの怪物の血縁だといえる。彼がロシア語の語法や文法を正確に驅使できないのと同様、文蔵は文字すら想起することができない。文蔵は自らを「宇宙の魘魅魘魘」であり、刹那の愚劣な行為しか自覺できないともいうが、彼のニヒリズムは、人類史的觀點に於て成立しているのである。というより、人類の存在的欠陥と認識的限界をこそ言挙げして、自己の精神的頹落を合理化している。彼の前途に破滅しか残されていないのは、彼のニヒリズムがひたすら自己の内面のみにしか関係しないので、まずい焼酎で「人間くさい精根を削り落すのがわが轉生の祕密」とみなされるためである。いわば「轉生の祕密」

は文蔵の論理ではすくいとることができないはずだ。というのも、彼は彼の欠陥をもっと深い底まで沈みこませねばならなかったといえるだろうから。

したがって、同時に主人公の欠陥昇華法でも文蔵は救拔されない。欠陥から花を咲かせる欠陥の處理法はもとより卓技なものであり、「花の咲き出るやうな穴が眞黒にあいてゐる人間がこはいんだ」という見解も深い眞実にちがいない。だが文蔵の論理と交点をもたない。主人公の論理は、自己・世界・作品の關係を端的に表明し、自らの存在を機能化することに成功したもののだから。つまり、文字すら忘れて「まづくらな海にただよおれは透明な魚」のような無意味な存在と、「難易兩行の裏表、有漏路無漏路の行き通ひをちやんと文字に立てて此世を顛倒させる願望」をいだくものとの距離をそう簡単に接近させえないのだから。では作者・石川淳は何か錯覚していたのであろうか。論証抜きで結論を先にいえば、そこには錯覚はない。思想に導かれた感覚が息づいていくというべきだ。それは明晰すぎるほどの感覚、含みの多い單純な魂が刻印されている。では、なぜか。

こう問いたおしたとき、私は埴谷雄高の『不合理ゆゑに吾信ず』(昭和十四年・十六年)を想起する。このアフォリズム集には、雄高の思考の原型が見事に定着され、『死靈』のいくらかの主題も鳴り響いているが、なによりも驚嘆すべきことは、詩と形而上学を融合しようという志向である。ここで作者自身の自注による四つの主題——自同律の不快、どこか他に異なつた思维形式がある筈だ、存在と意識の対立、拮抗、存在への刑罰——の奏されたアフォリズム

を読むことからはじめよう。

※

——薔薇、屈辱、自同律——

つづめて云えば俺はこれだけ。

私はしばしば想いなやむのであるが、不快の裡に棲むものは論理と詩学のみであろうか。翅よ、翅よ、誰がここから飛びたつであろう。

※

——私が△自同律の不快▽

と呼んでいたもの、それをいまは語るべきか。

——さて、自然は自然に於いて衰頹するこ
とはあるまい。

※

《動かしてみよ。その微光す

る影がわかるぞ。》

他に異なった思惟形式がある筈だとは誰でも感ずるであろう。何処に？ その頭蓋をうちわっている狂人を眺めているかのような表

※

象を私はつねにもつ。

——そうだ。私は蝨になったこともある。
忌まわしい魂よ。

だが、そこになんら記すべきものもない頭蓋の空白とはいかに怖るべきものであろうか。

——私の見知らぬ深淵について誰が語り得るか。そこに呻く
がよい。

《輪郭の記憶。私の夢を支配しているものは凡てそのようなものであった。私はそれを欲したけれども、嘗て存在を夢みたことがない。》

けれどもそこにも或る悪しき無限があるのである。自らを微細に観察してみれば明らかである。

断崖から墜ちてみるまでもない。睡りへ入る瞬間にさえ、肉体と意識の或る種の牴触^{くちがく}が起り、想いもかけぬ夢に芽を芽ばえせしめるような破れ目がそこに出来てくる。さて。
《自身をして自身について呻かしめよ。》

※

——私はソフィスト達を愛した。彼等が見放しました見放されたものに対して、幽霊のごとく憑きまといまた憑きまといわれるいわば執拗な魂によるのであった。つねに正しさを自覚しているソクラテスのごとき輩に対しては、私はつねに憎悪を覚えた。

いりくんだ、網の目をひろげたような、云いきってしまえばそれで済むけれども、さてさしひかえてみると或る種の表白もなしがたくなるほどさまざまな、忌まわしいものにみちたもの——そのものに対しては、私達の不快がいかなる態度をもちうるかを示せばたりる。

《この荒涼たる部屋——そこに凝つとしていると不快に呻く気配がそこに聞えてくる部屋。そのなかに凝つとしてゐること、それだけすでに、俺が或るものになっているのだ》——それは私の嘗ての歌であったが、さていまは、存在がいかなる刑罰をくうか予告

しておかねばならない。

アフォリズムを長く引用したが、ここに雄高の用語法、発想、觀念、思惟法、想像力のありよう、形而上学、存在論などが網の結び目のごとく明確、單純に提出されていると思うからにはかならない。《自同律の不快》にはじまり、存在の刑罰を宣告するようになる雄高の重苦しい存在のありようと倨傲とみえるまでの存在との対峙法が語られている。もとより、こうした詩と論理を高次なたちで融合しようと目論む雄高的な志向は、ソクラテス以前のギリシア哲学者・ヘラクレイトスやエンペドクレスなどの断片集の血脈をひいているものであって、自然や存在の本源を探究するとともに自己の底をきわめようとするのに適切なスタイルであるといえるだろう。雄高自身へ潜水夫的方法Vへ仮象の光学の方法Vと呼んでいる潜行と飛翔が同時に可能となる方法は、マラルメ的方法の大伽藍を彷彿とさせるのである。

ヘーゲルにあって精神はみずからを発見するものであったが、雄高にとって自己は永遠の謎だといつても過言ではない。「佳人」の主人公もそうであるが、自己という闇を探究する雄高も、他者からはハ気狂いVとみなされる。『不合理ゆえに吾信ず』に底流する主題、いいかえればかつてなく、現になく、将来にもそうそうあり得ないであろうような思考をひたすらにおし進める者に対する他者の眼差しは冷酷なものであって、狂気の沙汰としか扱われることはない。精神をもっとも鋭く緊張させ、自己と事物の源に垂鉛を下す厳しい営みも反社会性・反人間性として処理されてしまうのである。けだし、自己が自己であることに不快を感じ、存在が存在であ

ることに不快を感じていると主張し、さらには自己が意識と存在の境の狭い場所に押しこめられているといいつのる奇怪なハソフィストVに対する反応として、狂気をもって遇する方が正当だといえるのかもしれない。だが、この詩人はひるまない。肉体を意識のハ遊歩場Vと化して、さらに徹底的に自己に隠されている自己を凝視しつづけるのだから――。

ところで、埴谷雄高や石川淳に於ける自己の処理法を素描するまえに、「普賢」の主人公と庵文蔵の欠陥の処理法の差異を考えるのに、『不合理ゆえに吾信ず』を想起した理由をのべておかねばなるまい。そのためにはまず石川淳の小説方法論の核心について一言する必要がある。淳は散文から雄弁はもとより韻文をも拒絶する。

「佳人」の主人公が自己の必死の行為を十七文字で歌い散らしたのにひどい屈辱感を覚えたのは単なるレトリックではなかった。というのも、淳にとって文章とは、物質、自然、人間の諸発明によるハ抵抗Vがあり、人間の精神はそうした抵抗や制約においてしかハ解放Vされるべきでないと考えられているからである。韻文が追いだされるとともに心理も拒否され、さらには形而上学も追放される。体系的な思弁や情緒纏綿たる心理描写が散文世界から追放されるのは、ことばの運動をおこさせる精神の努力の持続においてしか文章が自立しないとみなされているからである。つまり、文章の美は、そういう精神の努力の持続のうちにしか顕現しないと淳が考えているからにはかならない。そしていうまでもなく、作者の努力はつねに自己にとっての未知から出発し、一寸先は闇であるような現実との格闘に於て光を発する。「世界像をめぐつて、努力が未知の

宇宙式を探つてゐる途中で、作品といふ光學的現象を生ずるやうなあんばいである。(中略) 一般に、小説の世界を支へるものは精神にはかならず。作者は心理を切斷することなくして精神につながることはできず、精神は現實との對決に於てのみ作品に示現される。」「(短篇小説の構成) 淳の現実世界で運動し、未知とのあらがひによつて血路をひらくという明晰な見解を、これ以上敷衍する必要はあるまい。

さて、作者・淳が小説に形而上学を拒否することと、作中人物が形而上的思考を展開することとは別のことに属する。形而上的思考もやはり精神の努力の一面なのだから。ほかでもない、庵文蔵の思考も形而上的思考の徴を示していた。だが、彼が自らの思考の核心とその拡がりを表白しようとするとき、作者は彼に意味もない独白しか許さなかった。「普賢」世界の運動論理からいえば、その切斷は適切な選択だといえよう。文蔵がハ轉生の祕密Vを自らの精神の努力として語るのは余りにも重荷であるはずなのだから。にもかかわらず、「社會組織がどう變つてもやはり缺陷として残るであらう性質」とか「今日のやうな出來上合の人間諸君と附合ふことはまづびらだ」という文蔵の在り方は、相当遠くまで論理の触手をのばしうるものとしてあるだろう。彼が終日寝てくらし、羽織っている搔卷が窓からさしこむ日で片方だけ変色してしまうやうな衰弱した生活をハ危険な日向ぼつこVと呼ぶとして、こういう生存の仕方をデカダンスあるいはニヒリズムと呼んでも何も明らかにしないだろう。では、どう考えるべきか。さて石川淳が文蔵に於て拒否した形而上学の一端は、まさしく埴谷雄高のアフォリズムに近似の存在

観が内包されていたといえないだろうか。文蔵は自同律の不快、異なった思维形式がある筈だ、存在への刑罰などとは決していいわな。ところで、八數千年來つひに今日のごとく出来上つてしまった人間の出来工合にいかなる本質的な變化を生ずるのかVといい、自己を八宇宙の魘魅魍魎Vと自己批評する彼の眼には、ほぼ自己が自己であることに不快を感じ、世界の存立根拠に痛烈な否定の意志をいだいている暗鬱な色が浮かびでているであろう。けれども、文蔵が自らを救済する論理を構築しえないで自裁したのは、彼の感じた不快や嫌悪や否定性をそれ自体として深めるのに失敗したからだということができる。あえていえば、文蔵は、『不合理ゆえに吾信ず』の詩人のように、あのように大胆な論理の転倒をなしとげ、さまざまな負性や否定性を積極的な価値へと転化することができなかったからだといえるはずである。それはもしかすると、作中人物文蔵の罪ではなく、形而上学を小説から追放した作者に責があるといっているかもしれない。いや、いっそのこと次のようにいってべきだ。石川淳は文蔵的挫折を代償にして主人公の精神の努力に賭けたのである、主人公の八難易兩行の裏表、有漏路無漏路の行き通ひをちゃんと文字に立てて此世を顛倒させる願望Vこそが、小説の発光現象としてふさわしい闘いぶりだと考えたにちがいない。そこにこそ、現実との闘いに於ける血路がひらかれるのだ、と。文蔵を否定することとは、作者のもっとも厳しい自己否定ではなかったか。文蔵的存在こそ昭和十年まで淳にペンをとることを不可能にした壁だったといっても過言ではなからうから。つまり、淳は「普賢」に於て自らの壁としてそびえていたもの、制約として足枷であったものをペンの

必然的な運動として正面から否定・超克したといえるのである。

石川淳と埴谷雄高の作品世界の在り方の差異は、あのような形而上学に対する向きあい方に淵源をもっている。雄高は、もっとも厳しく精神を震撼されたカントとドストエフスキを次のように把えた。「形而上学を否定する哲学と一つの形而上学たらんとする文学、私にとつてはカントとドストエフスキは同じものに思われた。形而上学はその探究の本来の目的に対して、神、自由及び永生という三種の理念のみを有する、といつてその位置を追求しはじめのカントと、自身の裡に一つの形而上学をうちたてた人物を必ず破滅せしめてしまふドストエフスキ」(「何故書くか」)と。自由等が雄高の小説論の基底に据えつけられたため、考える容器としての小説こそ形而上学の現実性を展開する空間だとみなされることになったのである。そしてそういう空間こそ、自己の八内的自由Vを追究するにもっともふさわしいものだと考えられた。私たちは深甚な興味をもつて遠望することが出来る。未知の宇宙式を探りつつ現実と対決することに於て刻々と世界像を創りだすことが精神の自由に通ずるとして形而上学を拒否する石川淳と、未知のもの、いまだないものに接近しようとして現実を串刺しにする厳格な形而上の世界を創出することこそ内的自由の一つのありようだとみなす埴谷雄高との差異に対して。思うに彼ら二人は、自由を間にはさんで、自らにとつての壁、制約などを切り崩すために、反対側に歩んでいるといえるだろう。

このとき、これまた興味深い出来事が生ずる。つまり、彼ら二人の八私Vについての在り方が対蹠的なものとして顕現することであ

る。説明するまでもなく、淳にあって肝要なものは精神の運動という概念だが、運動をおこすためには、運動をおこすべき或る極が設定されざるをえない。つまり、精神は自らを極におくという強制をくわえる。淳は自由が実現されはじめる強制を意識するのはたった一度でよいと考えているが、ところで、極から運動を開始する精神はどのようなかたちをみせているか。淳はここでマックス・プランクの「常數h」を持ちだす。「生來のせつかちにはこのプランク常數hのやうな單純で、便利で、速くて、いいにはひのするものがとたんにびつたり性に合ふ」(「雅歌」)と。精神の運動が物理学的法則に近似の筋道をたどるのも、單純で便利な \wedge 作用量子Vの運動に類比されるからである。もはやくだくだしい注釈はいるまい、淳に於ける \wedge 私Vとはきわめて單純な \wedge 作用量子Vと化されたものである。それは一つの機能であり、運動体の謂である。この運動を論理的な感覚で導くことが努力の持続であつて、 \wedge 私Vはその線上にときに頭れ、ときに先を走っているものである。

一方、雄高の \wedge 私Vは、定義づけえぬ永遠の謎のごときものとして隠されている。相反する力の根源であり、矛盾と反対として顕現する何かである。「即席演説」の一節を引用しておく。「その奇病とは——断定と同一瞬間に、その断定とまつたく同一の力強さと妥当性をもつて、反対意見がおこるという病氣であります。わたくしは誰からも気づかれず、また、誰にも述べられず、ひそかにその病氣を飼つておりましたが、いやはや、まことに七転八倒、わたくしの薔薇色の頬は夜の花のごとく忽ち蒼ざめてしまつた次第であります。『俺は……』と云いかけたまま、その頬がそれきり硬はつてし

まうのがわたくしの症状だつたのであります。」この \wedge 俺は俺であるVといいきることのできない「奇病」こそ自同律の不快であるが、 \wedge 主辞と賓辞の間に跨ぎ越せぬほどの怖ろしい不快の深淵V(『死靈』)を徹底的に追究することが、いうまでもなく『不合理ゆえに吾信ず』以来の雄高の小説の課題にはかならない。そして、あの深淵に自由の問題がひそみ隠されているし、同時に自由の極限の相が開示されているということが出来る。 \wedge 私Vはあらゆる存在の同質性を承認するなら宇宙に遍在するものであり、宇宙と存在が成り立つ原質が不明なら意味もなく散乱する原子にすぎない。いずれにしても、このように在ることに呻吟し、不快を感じつづけるかぎり、 \wedge 私Vは現に在るものであり同時に無いものとして在る奇妙な何かだといふであらう。

石川淳のように \wedge 私Vを單純で便利な記号のような運動体に転化するのが、時代と思想が強いた重圧を無化して自己解体の底から再生する道の一つであるとすれば、形而上学を放棄する代償をはらつてもきわめて見事な精神の活作用なのだとすべきであらう。埴谷雄高のように \wedge 私Vを果てもない無限定の状態に置くことによってその深淵の底をきわめる努力が小説の努力と化されたとき、社会思想や現実が無化されて、いわば社会や現実的なものの犠牲のうちに、徹底的な形而上的世界が構築されるのだが、その営みのうちに自由の一つのかたちが示現されるとすれば、これまた見事な精神の活作用なのだとすべきであらう。魁偉な精神であるこの両者が自由を間に反対側に疾馳しているとは、まさに右のような内実をもっているが、では、いったい彼らはどのような境域にまで到達してい

るのか、解き明かさねばならない。

(II)

私は淳と雄高の初期の作品から離れて近作に目を転じる。淳の『狂風記』と雄高の『死霊』五章である。(『死霊』五章を近作とあえて呼んでおこう。)

淳は『狂風記』(昭和四十六年～五十五年)と『六道遊行』(昭和五十六年～五十七年)に於てこれまでかつて試みたことがなかった時間の創造に手をつけた。誤解をさけるためにいっておけば、淳の虚構は、可能的に営みうる生活を書くこと、つまり仮定的な生活を創りあげることであつて、このことは新しい時間と空間を創造すること以外の何ものでもない。「かよひ小町」や「鷹」や「紫苑物語」等を例証としてあげるまでもない。右に「時間の創造」とのべたのは、千数百年ほどへだたった時間を一作品のなかにほぼ等質の時間に仮構することによって、通常の時間意識を無化して、或る精神の内的時間の持続の様態に変えることを意味する。つまり、作中人物の行為は、行為の瞬間瞬間に自らを創りあげることだが、その行為は現になされている行為であるとともに、過去の或るときになされた行為をも喚起し、二つの時を連続性にとらえることによつて、時間に死を与えてしまうのである。にもかかわらず、彼は時の死に於て、自己を自己として定立するのであり、自己を新たに創造するきっかけをつかむのである。

この小論では、『狂風記』の時間性のみに局限して石川淳の発明の跡をたどろう。この作品の主人公はヒメとマゴである。ヒメには

念願がある。彦根公井伊直弼に仕えた国学者長野主膳を先祖とするヒメは、彼が書き残した「市邊忍齒別命山陵考」の全記述を真実のものともなし、主膳のいう八命ノ御旨ヲ今ノ世ニ行フことを祈願する。主膳(義言)の文をまず引用しておく。「……カノ御齒ト御骨トヲ見奉ルヨリモ靈氣忽チ生ケル我骨ニ徹リテ是ゾ遠キ祖ノ神市邊忍齒別命ノ御標トハ一目ニテ知ツタリケル千三百九十餘年ハ隔ツレド怨靈今ニ消エ給フ事ナク末世ノ裔ナル義言ノ目ノアタリニ血ニ染ム幻ノ御姿ヲ現ハシ給ヘリ我血ノ高鳴ルハ其證也義言不敏ナレド命ノ御旨ヲ今ノ世ニ行ヒテ何レノ日カ必ズ古キ怨ヲ晴ラシ奉ラムト此時堅ク心ニ誓ヒヌ假令中道ニ死ヌルトモ此一念千古ニ渝ラジ此時ヨリゾ怨靈ハ生キテ我身ニ有ケル」。いうまでもなく、ヒメの身にもハ怨靈ハ生キテゝいて、彼女は廃品の山を死者の骨を探して歩くマゴにも怨靈をのり移らせる。つまり、彼女は「オシハノミヨの乗り憑り。マゴ、おまへといふのら犬がそれだよ」と教唆することゝするまでもなく、ヒメの念願は現在に於ては権力とその周辺にうごめく者たちとの闘いを通してしか実現されない。人皇十七代履中を父とする市邊忍齒命がいとこの雄略帝に弑逆された怨念をはらすことは、現代にあっては新しい国の建直しにほかならないのである。ヒメの組織する「忍齒組」は、革命組織であつて、私たちはこの作品を革命神話の一篇とみなすことさえできるであらう。

ところで、ヒメやマゴが千数百年間の時間をハ此一念千古ニ渝ラジフとして、怨靈を内面化するとき、彼らは過・現・未一如といった時間意識をいだと同時にその時間の流れに或る亀裂をつくりだす。いいかえれば、千数百年間の時間を自らの存在に於て凝縮し、

その時間をあらたに流れるものと化していくことによって、自己の存在の根拠・行為の意味とするのである。『狂風記』巻末のヒメとマゴの対話こそ彼らの時間意識Ⅱ持続からの一挙の無化・創造の機微を語る一節だといえよう。

「醜をこそ、おれは嫉妬する。これしきではまだとても醜といふには至りえない。おれがふた目と見られぬ醜怪なバケモノになりえた日こそ、この廢品の荒野がうまれ故郷の、ついぞ見たことのない大むかしの近江の蚊屋野に逆轉するときだ。またそのときこそ、おれは……」

「いいえ、そのときを待たないでも、マゴはとうにオシハノミコのうまれかはり。一念こもるところ、千年のむかしを今に、輪廻のすがたあらそわれず、業深く毒をふくんで、みにくいとは神さびたといふことかも。」

「その輪廻をぶつたぎるのはこの予だ。」

(中略)

「千年前の世界に立ちかへるとは、千年後の世界の幕をあけるにひとしい。地の底の一日一夜はわづか十年をもつて數ふべからず。千年後とはすなはち今のことよ。わが社中のものどもは今の世に生きて榮えてをるぞ。」

私はさきに現在と過去の二つの時に連続性をあたえることによって時に死をもたらし、そのことによって自己をあらたに創造しはじめるという意味のことをのべたが、マゴの輪廻の環を断ちきるものとしてのハ矛Ⅴこそ自己創造の鍵なのである。忍歯命、主膳、ヒメ・マゴという非継起的な出現をハ怨靈Ⅴに於て貫通し、彼らの怨念

を千数百年後の今の世で逆轉することによって、ヒメ・マゴは真の意味で自らを発見することができる。つまり、彼らの自己発見とは、輪廻の環をたちきつて自らを自らとして生成させることにはかならない。いわば、ハ矛Ⅴこそ彼らの生活の方法であり、彼らの運動を導く指針である。

とはいえ、ヒメ・マゴは奇妙な時間を生きている。彼らにとって書物のなかの現実が刻下の現実を照射するものであり、時間を重層化させて彼ら自身の闘いを二重化してしまうのである。彼らは架空と現実の両端に足をかけて、架空と現実の両方を同時に変えることを目指しているともいえる。正史の記述を変更することと現実を變革することとが等質の闘いなのであり、彼らにはどちらかが欠けても彼らの闘いが無意味となるのである。過去の世界に立ちかえることが現在の世界の幕をあけるに等しいとマゴがいうとき、彼にとって歴史は書物のなかの記述ではなく、自らの存在に刻みこまれた記憶と化す作用なのであって、彼はこの錯覚の持続に於て、彼の存在のうちに歴史を密封するのである。彼の矛はしたがって、両方向に運動線をもつ。一つは外の現実へ、もう一つは自らのうちへ、と。

石川淳は、ヒメ・マゴに怨靈の考現学とでも呼ぶべき認識作用を与えたのかもしれない。彼らは現実のなかに、自らのなかに怨靈をみとめ、それを保存し同時に絶えず排棄することによって自己の血路をひらく。そのことが絶えず刻々に怨靈を生みだし、彼らに休まない闘いを要請する。彼らはしたがってその刻々の体験を生きた瞬間として享受することができし、なによりもハ矛Ⅴに於て刻々に生きた瞬間Ⅱ自由の創造への一步を踏みだしうるのである。彼らに

この自由がどこまで堪えられるのか不明であるにしても——。ともあれ、ヒメ・マゴは書物と歴史と現実の制度や法則に束縛されることによって自らの自由の方向性を感じたのであるが、作者・石川淳は印象深く物語を終る。「つばさ濡れてしぶくかと思ふに、ふる雨どつとなぐりつけて、川の波さわぎ、亡者の炎も消えるほどに淡く、裾野は夜の闇であつた。」ヒメ・マゴの闘いの持続は永遠性を帯びたものであることは疑いないのであるが、注意すべきは、彼らには自由獲得の意識など微塵もなく、闘いの過程に於て、自由のありようを体得するのだということが出来る。そして淳が小説を仮定的、可能的な生活をいかにしうるか追究すべきものだという意味は、まさしくここにひそんでいる。ヒメ・マゴがつくりだした歴史像、世界像が独得のものとして出現したのは、彼らの独特な闘いに対応している。もとより、こうした仮定的な生活をハウソウとのみ指弾するのは無謀なことであつて、淳の運動はいわばウソとマコトの隘路をくぐりつつ、ひたすらうごく世界像とその中を駆けぬける人物を創りだすことなのだから、ウソとかマコトとかいう判断基準そのものが無効なのだといわざるをえない。

同じことが埴谷雄高の『死霊』五章（昭和五十年）にもいえる。五章夢魔の世界は、三輪四兄弟（三輪高志、与志、矢場徹吾、首猛夫）の一人・三輪高志の内面の吐露された章であつて、この小論ではやはり時間性のみに限定して論ずるが、高志のいづく時間意識もひどく解りづらい隘路をくぐりぬけたものだからである。

重症の床にある高志は、かつて左翼運動で逮捕され体をこわし病監に収容されていたのだが、その病監で目撃しはじめた死者たちの

顔を現在も寝台に横たわったままランプ・シェードの淡い光と蔭の境に見出していた。ところで、彼は死者たちのうちに他の世界からやってきた無機質の顔付の夢魔を認め、彼と人自同律の不快をめぐって論争しはじめたのである。高志の想念にのつて、人窮極の革命のついに果たされた自在の国Ⅱ主体と客体、生と宇宙、意識と存在の分離の絶対的なかたちを変革しおおせた場所、「無限」のあちらからやってきた彼はいう。つまり、存在の革命の鍵をひらく秘密は三つある。人終りからは始められぬⅡという存在の壁、すべてのものは人巨大な無関係Ⅱであること、そして人最高存在こそ存在にはかならずぬⅡという逆説的な秘密だと主張する。この三つの秘密を人全剿滅的に、そして、一挙Ⅱに解くべきものこそ、「宇宙史のなかではじめて出現した壮嚴無比な永劫無休息の光の熔鉱炉にこまれて発端から窮極にまでおよぶ気も遠くなるほどの数限りもない生成と変幻の力をすべてそこにふきこまれてしまったところのもの、つまり、人意識Ⅱ存在Ⅱがそれなのだ！」と説きつづける。

「お前に解るように比喩的にいえば、意識がひたすら意識だけに支えられ、そして、その意識が意識だけによって支えられることと自体がひたすら自己を覗きこんで自己増殖することになるといった尽きせぬ自己充足の器である俺達の意識Ⅱ存在こそは、いいかな、その在り方と働き自体がすでにそのつきせぬ呼吸であり、水であり、食物にはかならないので、あらゆる存在の鉄則の枷からまったく自由なばかりでなく、さて、逆さまの時間の果てからいきなり飛びだし、部分のまま全体へ一分の隙もなく重なり、そして、俺達の思いに思いつづけて思いつめた思いのこの上もない

崇高性のまぎれもない最初の証明者になったのだ。存在史はじめてのこの自由の王国は、いいかな、もし根源と窮極好きの俺達が求めに求め、夢想到夢想を重ねれば、ついに、ただの思いつきの空想の小さな踊り場としてではなくまさに俺達にとってこの上もなく現実的な『広大の、無辺の』世界として実現されることの証明にほかならぬのだ。」

高志は夢魔に、意識Ⅱ存在の世界に欠けているのが存在の刑罰であって、自由の王国にはいるより存在の苦悩こそ存在の革命の重要な主題であること、また、自己自身へむきあった決定的な変容こそ試みられるべきことだと反論する。それに対し夢魔は、自分がそれらに触れなかった理由は、 Δ 自らになれといえども、自らにだけはならざりき Δ という「あらゆる事物の変化の原動力、 Δ 自同律の不快 Δ 」という怖ろしい、満たされぬ魂につき動かされているからだ」と応答するが、ここでその論議の意味を考察しない。

埴谷雄高は五章にいたって遂に自らの究極的な渴望の一つ、意識Ⅱ存在の世界をイメージ化した。夢魔の提示したこの世界は、自同律の不快によって変成さるべき要素を孕んでいるにしても、そして Δ 自分自身 Δ の徹底的な凝視によって目も鼻もなく口もない Δ のつべらぼう Δ が自分自身の上に重なって Δ 俺は俺だ…… Δ と眩く場合が生ずるとして、彼の渴望したものは自由の王国であった。いうまでもなく、意識Ⅱ存在の世界は、あらゆる存在の極樁から解きはなれたれた超時間、超空間の王国だといってもよい。それはしばしば私たちの夢想する自由の完全な私たちのように思いなされる。 Δ 光あれといえ、光ありき Δ という自在の世界は、存在が意識とピタリ

と重なった状態であるから、意識も存在も自らを自覚する必要のない境域だといえる。ヘーゲルⅡマルクス流の認識されたる必然が自由だといった歴史意識や認識論がまったく無意味であるような自由の王国が出現させられたのである。つまり、意識Ⅱ存在という自由の王国は、雄高の極樁、制約、限界などがすべて逆転された、無限の領域で示現される。すでにして、無限であるから、ヒメ・マゴの千数百年の歴史的時間はほぼゼロの位置に置くことができる。ヒメ・マゴは歴史と現実のなかで闘うことに於て自由を感じたが、夢魔は存在の三つの秘密を転覆した窮極の革命に於て自由そのものを獲得したのである。そこが「自足する淡い光の揺らめく波動の王国」という未だ見たことのない美しい世界であることは疑いないことであろう。

だが、高志は不服をとなえた。彼の不服をより解りやすくいえば、たとえばイヴァン・カラマゾフの不満に通ずるであろう。彼は鹿が獅子のそばにねているところや、殺されたものが起きあがって自分を殺したものと抱擁するような Δ 未来の調和 Δ 世界、主よなんじの言葉は正しかりきといった神聖なる調和などを辞退するといふ。というのも、そういう調和よりも、あがなわれざる苦悶といやされざる不満の域にとどまる方が人類への愛のために貴重だと考えているからである。イヴァンのいう調和や幸福を自由の或る側面だと仮定すれば、夢魔的な自由の王国を願いさげにするという高志の「苦悩の想像力」があがなわれざる苦悶に該当するであろう。つまり高志は、鹿が獅子のそばにねそべっているような楽園は拒否したい、自由とは何もすることがなく、幸福で、自足した王国に住むこ

となら、そういう神聖なる世界の居住者になりたくないというのである。ここで、自由の意味は根底から懷疑されることになっている。彼は△自足する微光の王国△は、彼らが左翼運動のころ抱いた古ぼけた遠い出発点にすぎないのであって、さらに存在との関係に於て自由を獲得するには、「存在をそのまま許しておいて誰かにやってしまふか、俺の好きなようにつくりかえるか、それとも全的剿滅のなかでまったく破壊してしまふか、の三つ」の存在への宣告が要求されるのだと主張する。彼が無限の領域で自由を考察するのにも、このような途方もない思惟の営みに於てしか自由が浮彫りにされないと思うからにほかならない。広大の、無辺の幅を越えた幅で、広大の、無辺の自由が追究されるのである。そして、このような自由意識の追究は、もはや時間意識を無化した上で遂行される。時間は徹底的な死を味わっている。時間のないところの空間という背理を必然性の論理に転化し、いうならば、無限のうちに内的距離を、永遠のうちに内的時間を目覚めさせ、超時間や超空間であるものに瞬間の時の流れと針先のような場所を仮構してしまうのだといえるのではあるまいか。そして、そのような瞬間や場所に自分自身がいらずくまっているのだ、とも。

埴谷雄高の創りあげた非現実世界は、あるアンケートで「どこに行きたいとお考えですか？ 意識が即ち存在であるような何処かの世界」という答え、「誰になれたらいいと思いますか？ 宇宙人 Nobody」という答えに示される雄高の渴望に対応している。『死霊』はこうした雄高の自由感を刻々に構築していく容器であって、これこそ形而上学に特別の意味を付与した彼の存在の在り方にほか

ならない。

石川淳のあの記号のように単純な極から出発して仮定的生活を追究する方法は当然のこととして、埴谷雄高は『死霊』自序で「極端化と曖昧化と神秘化」をその方法とするのべようと、「あらゆる発想は明晰であるということについて」や「還元的リズム」等に視見されるように、きわめて明晰、単純な方法を自家薬籠中のものにしていく。ここで単純さとは精神の柔軟の別名であって、彼らの精神力が未知の宇宙式や、これまでも嘗てなく、これから決してないだろうものを創りだすことを可能とするのだといえる。淳と雄高は方法から神秘性を駆逐したが、ところで『狂風記』や『死霊』世界は、すでに素描したように或る種の神秘の影を宿しているのではあるまいか。この事態はまことに奇観だといえるが、それは両者が自由に収斂される超越的なものに真剣に対峙し、己がじしの運動する世界像や宇宙像を創出しているためである。

私たちは石川淳と埴谷雄高が、たとえばヴァレリーがカイエで「極点マデ行クコト その向うではすべてが変るであろう点」(菅野昭正訳)と記したような△極点Vを確かに創りあげたといっても過言ではないであろう。たとえ、淳と雄高にそのような精神の事業は狂気の頭れにほかならないのだとしても、狂気を、死を超越して出発の際の運動エネルギーと化した彼らは、振りむきもしないで自らの精神をきびしく鞭打ちつつ新たな△極点Vのイメージの創出に赴くはずなのだから。それがほかでもない、かがやかく美しい生命を自由として顕示することでもあるのだから。淳と雄高の自由のありようは、不可能性の可能化の謂である。(文学部助教授)